

方丈記末尾の「不請阿弥陀仏」の主意について

岡山 高博

一 はじめに

『方丈記』の結末では、それまでの草庵讚美から一転して、その隱遁生活の内実が、仏道の信仰者として相應しかなかったことを、心中における問答により展開している。

静カナル暁、コノ事ハリヲ思ヒツケテ、ミヅカラ心ニ問ヒテ曰ク、世ヲノガレテ山林ニマジハルハ、心ヲ修メテ道ヲ行ハムトナリ。シカルヲ、汝、姿ハ聖人ニテ、心ハ濁リニ染メリ。栖ハスナハチ浄名居士ノ跡ヲケガセリトイヘドモ、持ツトコロハワヅカニ周利槃特ガ行ニダニ及バズ。若コレ、貧賤ノ報ノミヅカラ悩マスカ、ハタ又、妄心ノイタリテ狂セルカ。ソノ時、心更ニ答フル事ナシ。只、カタハラニ舌根ヲヤトヒテ、不請阿弥陀仏、両三遍申シテヤミ

(注)

又。

ここでは、草庵生活への執着が仏道修行の妨げであると

自省し、「姿」は遁世聖のようでも、「心」は煩惱にとらわれて、悟道の境地に達しえない、信仰上の矛盾が明らかとされる。外形は「方丈」の小室で菩薩道を行じた維摩詰の「栖」に範を仰ぎながら、その内実である「行」は、仏弟子の中で最も愚かであった周利槃特にさえも及ばない。この原因について、「貧賤ノ報」と「妄心」とを挙げており、自己の「身」と「心」が抱える困難を追求している。それに対し、長明の「心」は解答できずに「不請阿弥陀仏、両三遍申シテヤミヌ」と、劇的に『方丈記』の幕を下ろした。

この「不請」の語義は難解であつたらしく、流布本系諸本の「不請の念仏」以外に、古本系諸本では「不祥」「不浄」「不情」「不惜」「不軽」「不輕」など、伝本により表記もまちまちである。かように多様な異文が生じたのは、文脈の意を図りかねた書写者が、恣意に表記を改変したのであろう。現代の解釈もまちまちで、主な説を挙げて、

①気の進まない、いやいやながらの念仏、②乱れた心のままで唱える散心念仏、③「不奉請」の略で、請仏の儀礼を整えない念仏、④衆生が請わずとも、慈悲により救済してくださる仏への念仏、となる。

本論では、作品末尾の「不請阿弥陀仏」に込められた長明の主意を明らかにしたい。厳しい自己追求の末に「心更ニ答フル事ナシ」という長明が、最後に唱えた念仏に、果たして宗教的な救済を見出しているのだろうか。そこには、必ずや知識人であり信仰者でもある長明の苦惱が託されているはずである。

二 遁世者としての「身」と「心」

静かな夜の明け方、みずからの「心」に問いかけてみるに、遁世して山林に入るのは、「心」を清浄にして、仏道を修行するためであった。「静カナル曉」とは、天台土教の「朝懺法、夕例時」という行法が行われる時刻であり、ここで信仰者が懺悔を修するに相応しい場面設定がなされている。そうした聖なる時間帯に長明が懺悔するのは「姿ハ聖人ニテ、心ハ濁リニ染メリ」という、遁世者としての外形と煩惱に汚れた内面との乖離である。

では、右のように自己批判される「身」と「心」は、『方

丈記』後半部において、どのように表現されていたのか。ここでは、日野外山での隱遁生活に充足しつつも、遁世者である自己の姿が、他者に見られることを「恥」と意識する、長明の「心」の未熟さが窺われる。

① 藤ノ衣、麻ノ衾、得ルニシタガヒテ、肌ヲカクシ、野辺ノヲハギ、峰ノ木ノ実、ワヅカニ命ヲツグバカリナリ。人ニ交ハラザレバ、姿ヲ恥ヅル悔モナシ。糧トモシケレバ、ヲロソカナル報ヲアマクス。惣テカヤウノ楽シミ、富メル人ニ対シテ、イフニハアラズ。只、ワガ身ヒトツニトリテ、昔、今トロナゾラフルバカリナリ。

② ラノヅカラ都ニ出デテ、身ノ乞匄トナレル事ヲ恥ツトイヘドモ、帰リテコ、ニ居ル時ハ、他ノ俗塵ニ馳スル事ヲアハレム。若、人コノイヘル事ヲ疑ハバ、魚ト鳥トノアリサマヲ見ヨ。魚ハ水ニ飽カズ。魚ニアラザレバ、ソノ心ヲ知ラズ。鳥ハ林ヲ願フ。鳥ニアラザレバ、ソノ心ヲ知ラズ。

①では、遁世者の身なりが「藤ノ衣、麻ノ衾、得ルニシタガヒテ、肌ヲカクシ」と、具体的に描写される。これは『一遍聖絵』巻七に空也の言葉として「藤、衣、衾、はこれ浄服、求め易くして盜賊の恐れなし」とあるように、周囲からの賤視や差別に耐えながら、苦行を実践する遊

行聖の姿である。『発心集』^(注1)においても、卷一ノ一では玄賓が「きたなげなる麻の衣」を、卷六ノ五では西行が「麻の墨染の衣・袈裟」を着ていたとあり、長明もまた尊敬する玄賓や西行の装いに倣ったのである。^(注2)

とはいえ、その「心」の安らぎは「人ニ交ハラザレバ、姿ヲ恥ヅル悔モナシ」とあるように、他者との交わりから生ずる「恥」意識を離れえない、中途半端なもので、虚心に修行に打ち込んでいるわけではない。隠遁の楽しみについても、「惣テカヤウノ樂シミ……昔、今トヲナゾラフルバカリナリ」とことわらざるをえない点に、草庵生活を自己正当化しようとする自意識の強さが現れている。

②では、たまたま都に出て、自身の境涯が「乞匄」であることを恥ずかしくは思うけれども、草庵に帰ったときは、都人が俗事に奔走しているのが憐れに思われるという。都との対比により、草庵生活の精神的優越を誇示し、それを「若、人コノイヘル事ヲ疑ハバ」以下では「魚と鳥」の比喻を用いて、わざわざ他者に向けて強調している。

その反面、都における自己を「乞匄」という蔑称で表現しており、それは地下人であったにもかかわらず、和歌所寄人として『新古今集』編纂に携わり、後鳥羽院に

仕えた過去の栄耀の陰画である。院は和歌所での精勤の恩賞として、長明を河合社の祢宜に充てようとするも、鴨祐兼の反対にあつて、長明は念願を果たすことが叶わなかった。これを恨んだ長明は、賀茂の氏社を官社に格上げし、その祢宜職に長明を任命しようという朝恩をも固辞して、大原に隠棲してしまう。その後、偶然にも長明と再会した源家長は、彼の姿を「それかとも見えぬほどにやせをとろへて」^(注6)いと記している。社会の底辺を生きる「乞匄」とは、都から疎外された遁世者の境涯を述べたもので、そこから都の文化的生活の煩わしさを批判してみせた点に、長明の王朝社会への屈折した思いが込められている。

そして、煩惱に汚れた「心」とは、数奇者の生活への執着であり、これが修行を懈怠にさせるのであった。日野移住後、長明が和歌を詠み、管絃を奏する場面には、

若、跡ノ白波ニ、コノ身ヲヨスル朝ニハ、岡ノ屋ニ
ユキカフ船ヲナガメテ、満沙弥ガ風情ヲ盗ミ、モシ、
桂ノ風、葉ヲナラスタニハ、潯陽ノ江ヲ思ヒヤリテ、
源都督ノ行ヒヲナラフ。若、余興アレバ、シバ／＼
松ノ響キニ秋風樂ヲタグヘ、水ノ音ニ流泉ノ曲ヲア
ヤツル。芸ハコレ拙ケレドモ、人ノ耳ヲ喜バシメム
トニハアラズ。ヒトリ調べ、ヒトリ詠ジテ、ミヅカ

ラ情ヲ養フバカリナリ。

とある。ここでは沙弥満誓や白居易、源経信らに思いを馳せつつ、数奇に自己を解放して生きたる楽しみを、美文により表現している。もともと『発心集』巻六ノ九によると、和歌を綺語と見なしていた源信は、満誓の詠んだ「何にたとへん朝ほらけ」の歌を思い出し、聖教と和歌の一致を悟ったという。箏や琵琶の楽曲「秋風楽」「流泉」も仏道に関連があるから、長明にとつて和歌・管絃は仏道修行の一環であつたと察せられる。

しかし、この前の記述には「若、念仏物ウク、読経マメナラヌ時ハ、ミヅカラ休ミ、身ヅカラ怠ル。サマタケル人モナク、又耽ツベキ人モナシ」とあり、本来の信仰者が保持すべき厳しい求道精神は看取できない。確かに、音楽や自然を友に「心」の安らぎを見出した点に、「方丈記」における隠遁の意義があつたわけではあるけれども、その一方で「ヒトリ調べ、ヒトリ詠ジテ、ミヅカラ情ヲ養フバカリ」という独善性と、そこから生ずる執着が紙一重であることに、長明は気づいていたに違いない。したがって、ここは数奇に精神的充足を獲得しようという隠遁が、後世をひたすら願ひ山林修行を实践すべき遁世者に不相応な振舞いであると自省しているのだから。それゆえに「不請」を「不請不請」「義務的」の意

として、数奇者である自己を放棄したくないために、気の進まない念仏を唱えたとするのは妥当ではない。草庵生活への執着を懺悔する者が、いやいや念仏を唱えるというのでは、信仰者として不遜に過ぎる。

三 浄名居士と周利槃特の故事

冒頭の引用箇所に戻ると、次に「栖ハスナハチ浄名居士ノ跡ヲケガセリトイヘドモ、持ツトコロハワヅカニ周利槃特ガ行ニダニ及バズ」と述べて、ここでも「浄名（維摩）居士ノ跡」という外形と「周利槃特ガ行」という修行の内実との落差を問題としている。

まず「浄名居士ノ跡」とは、病床にある維摩居士の一丈四方の居室のことで、見舞いに訪れた文殊菩薩ら一行の前で、維摩は神通力により三万二千の獅子座をしつらえたと伝えられる。覚一本『平家物語』灌頂卷「大原御幸」にも「かの浄名居士の方丈の室の内に、三万二千の床をならべ、十方の諸仏を請じ奉り給ひけんも、かくやとぞおほえける」とあり、それは「空」なるがゆえに大無辺の拡がりをもつ空間であつた。長明が、維摩の居室に倣つて草庵を結んだのは、社会的地位や人間関係を捨て、極限にまで狭められた「方丈」において、はじめて身心の安らぎを謳歌しうるからである。その書名を

『方丈記』としたのも、文殊との問答の中で「不二法門」という言葉に表せない悟りの境地を、沈黙により示した維摩に範を仰いだのである。

ここで想起されるのは、比叡山で修行し、その後多武峰復興に尽力した、増賀もまた維摩居士の啓示により、得道の聖地に居を定めたという伝承である。『南無房夢記』によれば、天曆二年（九四八）八月二日の夜、夢の中で一つの伽藍に行き着いた増賀は、青い冠をかぶり、赤い皮衣を着た一人の奇しき老翁に出会う。上人が名を尋ねると、老翁は「毘邪離城（維摩）居士」であると答へ、「此の処に住む者、多く仏智を悟る。汝、淨利を志し、居して素懷を遂げよ」と告げて隠れた。十五年後、藤原高光の勧めで入った多武峰こそ、かつて夢に見た地の如くであった。これは維摩の化身たる老翁の夢告を通じて、増賀の多武峰移住を神聖化するためのテクストであると考えられる。^(注10)

勿論、長明はこの多武峰で独自に形成された増賀伝に触れてはいない。しかし、維摩居士に示された多武峰の地で、真摯に教学を修めて高僧の道を歩んだ増賀上人の伝承からは、維摩の「方丈」に擬した庵室に住みながらも、修行の実践が伴わず、開悟しえない長明の信仰者として中途半端な姿勢が浮かび上がってくる。

中世には、増賀は佯狂の振舞いで名利を批判する、典型的な遁世者として形象された。『発心集』巻一ノ五では、良源僧正の慶賀の日、その行装の前駆に、乾鮭の太刀を腰にさし、瘦せこけた女牛に乗り現れた増賀は、面白く練り廻りながら「名聞こそ苦しかりけれ。かたゐのみぞ、樂しかり」と歌い、名利にふける師の生き方を諷刺してみせた。増賀は「かたゐ」という卑賤な芸能者を演じ、その境涯の楽しみを称揚することで、自己の信仰心を明示しており、それは「乞匄」姿を恥ずる長明の自意識とは対照的である。

そして、草庵生活における修行の内実は、仏弟子の中でも、とりわけ愚鈍であった「周利槃特」にさえも及ばないという。『沙石集』巻二ノ一「仏舍利を感得したる人の事」によると、

仏の御弟子、須利盤特は、あまりに鈍根にして、我が名をも忘れたり。止観の法門の譬へに、「観は箒、止は掃の如し」と教へけるに、箒の名を復すれば掃は忘れ、箒を復すれば箒を忘るるほどなりけり。仏哀れみて、五百羅漢を師として、一夏九十日の間に一偈を教へ給へり。「守口揜身莫犯、如是行者得度世」と云々。文の意は、口を守り意を揜して身に犯す事莫れ。かくの如く行ずる者、生死を離るべき

なり。盤特これを信じ行じて羅漢果を得たり。^(注1)

周利槃特は、自身の名前すら覚えられない愚者で、それを憐れんだ仏は、五百人の羅漢を師として「守口摂意身莫犯、如是行者得度世」の一偈を教えた。その文意は、口を慎んで妄語の罪を犯さず、意を妄りに動かさず、身体で悪をなしてはならないという、身・口・意の三業を戒めるものである。槃特はこれを信じ行ずることで阿羅漢果を証得した。

これとは反対に、長明は身・口・意業を清浄に保持できない、己の修行の不徹底さを自己批判したのである。この偈文は『方丈記』に影響を与えた『行基菩薩遺誡』^(注12)にも「口の虎身を害し、舌の劍命を断つ。……口を守り、心を摂して、身に犯すことなかれ。是の如く行ずれば、度することを得」とあり、信仰者の規範とすべき戒めであった。その「身」は聖でも修行に励まず、「心」は汚れに染まり、草庵生活の「要ナキ楽シミヲ述、ベ、テ」きた長明にとつて、この「周利槃特」の故事は切実なものがあつたに違いない。

さらに、長明が「若コレ、貧賤ノ報ノミヅカラ悩マスカ、ハタ又、妄心ノイタリテ狂セルカ」と自問していることから、「不請阿弥陀仏」を散乱した「心」の状態で唱える「散心念仏」と解する説がある。^(注13)たとえば、源信の『横川法語』

には「妄念のうちより申しいだしたる念仏は、濁にしまぬ蓮のごとくにして、決定往生うたがひ有べからず」とあり、迷いの「心」による念仏の功德を唱導している。しかし『方丈記』末尾では、具体的な往生の成否に触れてはならず、長明の信仰上の矛盾は取り残されてしまう。

また、阿弥陀仏や釈迦如来などを道場に迎える「奉請」の儀礼を行わず、略式に唱えた念仏を「不請阿弥陀仏」とする説がある。^(注14)しかしながら、自己凝視の末に唱えた念仏が、儀式次第の有無に帰結してしまつては、これまで展開してきた問答との関連性が不明確なものとなる。自己の「身」と「心」を厳しく追求してきた長明が、敢えて「不請阿弥陀仏」と表現した、その必然的な理由がなければならぬ。

四 「不請阿弥陀仏」の解釈

以上のように『方丈記』の結末では、執着を離れえない自己の信仰態度が鋭く問責されるのに対し、「ミヅカラ心ニ問ヒテ」と対象化された「心」は何も答えず、長明は阿弥陀仏の名号を二、三度唱えるだけであつた。

この末尾一文では、念仏を唱えるのに「舌根ヲヤトヒテ」という、特異な表現をしているのが注意される。それは自己の発した問いに解答しない「心」の代わりに、

擬人化された「舌根」のなす念仏であり、清浄なる「心」が進んで唱えたものではない。『方丈記流水抄』は「謙退して書止られし文法也。筆勢いはん方なく意味も又深長ならん歟」としているけれども、ここは「一言芳談」が引く行仙房の言葉に「身意に作る罪をば口業にてこそ懺悔すべき」とあるように、長明は「身」と「心」の罪業を「口業」により懺悔しようとしたのである。

そうすると「不請阿弥陀仏」は、法悦の境地からは程遠い凡夫が、いやいやながら念仏を唱えたのではなく、山田昭全「不請阿弥陀仏」私見——方丈記跋文の解釈をめぐって——が指摘するように、『維摩経』仏国品第一に「衆人不請、友而安之（衆人請わざれども、友として之れを安んじ）」と表現される「衆生の側から請わずとも救済してくれる阿弥陀仏のはたらき」と解すべきである。方丈の庵は維摩の居室に倣ったものであるから、長明は『維摩経』中の「不請」の語義についても知識はあつたはずである。ここは「舌根ヲヤトヒテ」という主体性を欠いた念仏であればこそ、阿弥陀仏のさしのべる救いの手が重要なのであり、その慈悲力のはからいに救済への道筋を見出すことができる。

また『維摩経』において、この衆生を救済してくれる菩薩は「善く法相を解して衆生の根を知り」とされ、『勝

鬘経』でも「不請の友」について「六根を守護し、身・口・意の業を浄め」と説かれている。かように「不請の友」である菩薩や世尊は、衆生の機根を知ることにより巧みで、六根を守護し、浄化させる存在なのであつた。とすれば、『方丈記』の「不請阿弥陀仏」にも、身・口・意の三業の持戒清浄を守れずにいる己の罪業を懺悔し、浄化したいとの願いが込められているはずで、これは仏が周利槃特に与えた「守口摂意身莫犯」の教えにも照応する。そして、仏からの冥助を仰いで、少しでも悟道の境地に近づこうとする懺悔の姿勢は、長明が『方丈記』の末尾に「桑門ノ蓮胤」と署名し、仏道の信仰者であることを公に表明することにもつながっている。

以上により、この「不請阿弥陀仏」は、こちらが請わずとも救済してくれる阿弥陀仏、と解釈される。そもそも、この念仏は、隠遁生活における修行の不徹底さを「貧賤ノ報」によるのか、それとも「妄心」によるのか、と自問したことに対し、思想的な言語による解答を放棄して唱えたものである。それは都に生きるしがらみを捨てて、遁世者として再出発したにもかかわらず、「閑居ノ気味」に愛着する自己矛盾を実感せずにはおれぬ、知識人の思惟の限界をも示している。「心更ニ答フル事ナシ」とは、「不二法門」の悟りを示した維摩の沈黙とは

異なり、妄念から抜け出せない、凡愚の「心」の窮地を露呈したものであった。長明になしうるのは「舌根」を借りての念仏だけで、後世の救済については、仏の慈悲の力に頼らざるをえない。そのために、長明は「阿弥陀仏」に「請わずとも救ってくれる」という意の「不請」を付したと考えられる。

では、右の如く『方丈記』を閉じた長明は、阿弥陀仏による救済を確信していたのであろうか。『発心集』の序文では、我が「心」の愚かさを自覚した上で、仏の教える因縁・譬喩は立派であるけれども、凡夫を導く方便には欠けるから、みずからの見聞した話を収集し「賢きを見ては、及び難くとも、こひねがふ縁とし、愚かなるを見ては、自ら改むる媒とせむ」と述べている。^(注2)殊に、愚者の行いにも説話としての価値を見出した点に『発心集』の独自性があり、長明は教説よりも、自己と同様に凡夫と呼ばれる人々の執着や恩愛の情に苦悩する姿に心を惹かれたのであった。

こうした点から見て、『方丈記』の「不請阿弥陀仏」には、長明の極楽往生の願いが託されてはいても、それで直ちに宗教的な救済を確信していたとは考えにくい。というのも、『方丈記』結末の自問自答では、これまでに誇示してきた草庵生活の楽しみも、自己の執心から生じた虚

妄に過ぎないことが、長明自身の手により明らかにされる。それは仏道の純粹な信仰者から逸脱した自己を対象化し、妄念に翻弄されるしかない凡夫の自覚を深めることであった。末尾一文の「不請阿弥陀仏」には、草庵生活の悦楽に浸り切ることもできず、ひたむきな求道者ともなりえない、そんな信仰上の困難を乗り越えようとする長明の「心」の葛藤が表現されている。

五 略本の結末

最後に、略本『方丈記』の結末について検討したい。『方丈記』の諸本は広本と略本の二種に大別され、前者は古本系・流布本系に、後者は長享本・延徳本・真字本に分けられる。広本系統に対して、略本は、五大災厄の記事を欠き、草庵構造の描写についても相当の異同を有している。^(注3)殊に、両者の間にある結末の相違は、長明が仏道と向き合う中で、どのように自己を総括したのかという、作品の論理そのものにかかわっている。

その略本『方丈記』の結末では、方丈の庵で仏道修行に励めば、極楽往生が確実であることを、以下のように記している。

今、方丈の草の庵、よくわが心にかなへり。故に、万物をゆたかにして、うればしき事、さらになし。

一生夢のごとくにうちすぎ、迎の雲を待えて、菩薩聖主に肩をならべ、不退の淨刹に詣しつゝ、如来の宝蔵をひらひて、功德の聖財ゆたかにして、世々生々の父母師長をたすけ、六道四生の群類をみちびかむ事、いくばくの楽みぞや。
(延徳本)

方丈の庵はよく我が心に叶つており、来迎の雲に迎えられて菩薩聖衆に肩を並べた後には、父母師長をはじめとして、あらゆる衆生を引接するのが楽しみであるという。これは『往生要集』『大文第二欣求淨土』の「第六引接結縁の樂」「第十増進仏道の樂」に代表される、一般的な淨土教義を方丈の庵に敷衍したものである。^(注2) 娑婆の繫縛から解き放たれた草庵の住まいを、極樂淨土への階梯であると説く略本には、自己の信仰態度に対する懷疑や懺悔の念の生ずる余地はない。

一方、広本『方丈記』では、草庵生活を肯定するのに、敢えて「他ノ俗塵ニ馳スル事ヲアハレム」と、都人の暮らしが批判されていた。それは貴族社会で挫折を繰り返した長明自身の過去のわだかまりと訣別するためで、「今、サビシキ住マヒ、一間ノ庵、ミツカラコレヲ愛ス」という「閑居ノ気味」の自讃には、隠遁生活の現在を正当化したい長明の一念が表れている。つまり、方丈の庵は都よりも優れてなくてはならず、そうした強迫観念が

閑居への愛着に強く結びついている。

そして、広本の結末では、草庵生活に充足した「心」を、いまだ一度仏の教えから、否定すべき執着として捉えなおす。それは仏道信仰の場であるはずの「方丈」に固執する自己矛盾に長明が自覚的であったからで、かような執心に対する懺悔が、自己凝視の姿勢をもたらしただであつた。略本では、方丈の庵が仏道修行に理想的であることに主題が収束するのに対し、広本に独自の論理とは、草庵を愛するみずからをも相対化して、その愛執と信仰との間で揺れる、凡愚の「心」に鋭く迫つた点にある。

そもそも、草庵生活を讚美することはまさに「要ナキ楽シミ」であつて、仏教により否定されるべきものである。知識人であり信仰者でもある長明は、そのことをよく承知していたはずである。それでも、方丈の庵への愛着を、対句を凝らした美文に綴らずにはいられなかつた。漢文体の「記」を漢字カタカナ交じりの和漢混交文へと変更し、そこに和語、歌語を大胆に取り入れて書かれた『方丈記』には、長明の表現に対する並々ならぬ意欲が込められている。^(注3) したがって、長明は仏の戒めに背いてまで、草庵生活における精神の悦楽を文学作品に書き残す表現者としての執着を懺悔する。そんな長明でも許容してくれる存在こそが、求めずとも救つてくれる「不請

阿弥陀仏」に外ならない。

注

(1) 以下、大福光寺本の引用本文は、鈴木知太郎校異『方丈記』(一九五九年、武蔵野書院)所収の影印に、諸本の引用本文は、青木侏子編『広本略本 方丈記総索引』(一九六五年、武蔵野書院)による。私に句読点を付し、漢字を宛てるなど、一部表記を改めた。

(2) 「不請」の解釈に関する諸説は、瓜生等勝「不請の阿弥陀仏」考(『複製校異 肥前島原松平文庫本 方丈記——付・方丈記研究——』一九七一年、教育出版センター)に整理されている。

(3) 『一遍聖絵』(二〇〇〇年、岩波書店)。

(4) 以下、『発心集』の引用本文は、『新潮日本古典集成 方丈記・発心集』(一九七六年、新潮社)による。

(5) 山岡敬和「翁と童との遊行——『方丈記』の一段を考える——」(『日本文学』四二—七、一九九三年七月)三七頁は「乞匄」聖として描き出された「身」を中心にしてみていくと、境界・周縁へと向かって、そこから回路が開かれていく聖なるものへと向かって、「身」が形象化されていることが確認できる。それは行基・空也・西行・一遍と続く遊行聖の系譜に繋がるもの

とし、『一遍聖絵』に引かれる空也の言葉にも言及している。

(6) 石田吉貞・佐津川修二『源家長日記全註解』(一九六八年、有精堂出版)。

(7) 築瀬一雄『方丈記全注釈』(一九七一年、角川書店)二二三—二四頁に『統教訓抄』(第十一冊)には、「秋風楽は西上来迎の楽なり」とあるから、ここにこの曲名を出したのは、松風を秋の調べとする先例とともに、西方極楽浄土への縁をもたせていると思われる」、注2前掲書所収、「満沙弥が風情——方丈記の狂言綺語について——」一—五頁に「たとえば「流泉ノ曲トハ都率ノ内院ノ秘曲ナリ。菩提樂トハ此樂ナリ。弥勒菩薩常ニ此曲ヲ調べテ聖衆ノ菩提心ヲススメ給フ故ナリ。」(源平盛衰記・卷三十一(8))の中にあきらかであるように、仏教思想と無関係ではない」とある。

(8) 貴志正造『発心集』から『方丈記』へ(『国語と国文学』五五—三、一九七八年三月)一—頁は「ここは阿弥陀仏に対して「不請」の感情をもつというのではなく、南無阿弥陀仏を唱えることについて「不請」の感情をもつという意味になる。すなわち詰問の中で、仏道修行と数寄と、汝はこのどちらをとるのか、という二者択一を迫られた今、やむを得ず念仏の方をとるけれど、

本音をいうならばそれは不承不承の気持で唱える念仏である」と解釈する。

(9) 『新編日本古典文学全集 平家物語②』(一九九四年、小学館)。

(10) 阿部泰郎『増賀上人夢記』——増賀伝の新資料について——『仏教文学』七、一九八三年三月、二四頁に『夢記』は、古縁起『談峯記』と併せて、増賀自撰の形をとって多武峯の神聖と住侶の学業や信仰を勧めるために書かれた、縁起的な志向性をもつテクスト」とある。

(11) 『新編日本古典文学全集 沙石集』(二〇〇一年、小学館)。

(12) 木下資一『行基菩薩遺誠』考——中世文学の一資料として——『国語と国文学』五九—一二、一九八二年十二月・『行基菩薩遺誠』考・補遺——行基参宮伝承の周辺——(『神戸大学教養部 論集』四一、一九八八年三月)を参照した。

(13) 鈴木佐内『方丈記』における散心念仏(『和洋国文研究』三三、一九九八年三月)一五頁は「結びに付加された「抑一期ノ月影カタフキテ」云々にいわれる「不浄の念仏」は、『方丈記』においては矛盾を止揚できない状態で唱えた念仏となっているが、『方丈記』を離れては、定心念仏も散心念仏も功德は等しいとする『念仏往生要義

抄』の思想に見いだした安心あんじんがある」とみられる」とする。

(14) 『日本古典文学大系 仮名法語集』(一九六四年、岩波書店)。

(15) 注2前掲『不請の阿弥陀仏』考——二九頁は「維摩が諸仏を請じたてまつたように、請仏の意志は持っているものの、自己にはその力がないのでその意志を断念せざるをえなかった。といって請仏の儀式を修し形式的に請仏することは自己をいつわることであるからどうしても「奉請」の儀式をととのえることができなかつた」とし、注7前掲『方丈記全注釈』二七九頁は「貧僧は貧僧としての請仏の儀礼は持つべきものであり、長明はそれをさえもとのえる暇を惜しんで、阿弥陀にすがらざるをえなかつた自己を述べているものと思うのである」と指摘する。

(16) 築瀬一雄編『方丈記諸注集成』(一九六九年、豊島書房)。
(17) 前掲注14に同じ。

(18) 手崎政男『方丈記「不請(の)阿弥陀仏」臆断——方丈記方法論序説——』(『方丈記論』一九九四年、笠間書院)一〇九〇頁は「長明が「不請」の語に託そうとした趣意を、法悦の境に浸り切るといには程遠いが、かと言って、法に背を向けるというようなことのもともよりあり得ない、言わば極めて平均的な、凡夫ぼんぷの名で呼ば

れる人間のありのままの心の表明にあると言えよう」とし、その解釈については「不請不請」の説を支持している。

- (19) 富倉徳次郎博士古稀記念論文集『古典の諸相』(一九六九年)所収、一九一頁は、仏典中の「不請」の用例を検討した上で、「愚か者(＝長明)が乞わずとも慈悲力をもって救ってくださる弥陀仏の名を阿三返となえた」と解するのがよい」と結論づける。

- (20) 『大正新修大藏経 第十四卷経集部一』(一九七一年、大正新修大藏経刊行会)。

- (21) 『新国訳大藏経 如来蔵・唯識部』(二〇〇一年、大蔵出版)。

- (22) 今成元昭『方丈記』『発心集』解説(『方丈記』と仏教思想)二〇〇五年、笠間書院)三六―三七頁に「諸經典を通じて「不請の友(師)」は、「衆生の根の利鈍を知り」(『心地観経』)「六根を守護し、身口意業を浄め」(『勝鬘経』)て「大正念を作さしむ」(『無量義経』)ることが説かれている。したがって、これまで便々と「要なき楽しみを述べ」てきた罪深い舌根にも、安心して唱えさせることができるのは、「不請の阿弥陀仏」の御名なのであった」とある。

- (23) 注22前掲書所収、『方丈記』考——その署名をめぐる

て——」一九八頁に「桑門蓮胤」なる署名を持つ『方丈記』は、蓮胤が仏教者としての自覚を綴った硬質な内容を有する作品」とある。

- (24) 山口真琴「撰集抄——中世説話集の(書くこと)をめぐる」(『説話の講座 第五卷 説話集の世界Ⅱ—中世—』一九九三年、勉誠社)一〇四頁に「仏の説く因縁・譬喩はもはや我ら凡夫を導く方便に欠けるため、代わりに自ら見聞した話を集め置き拙い道念の指標とするのだ、という。謙退卑下の姿勢とは裏腹に、教説を排除しそれに成り替わる自己宣言と読んで誤りないだろう」とある。

- (25) 草庵の特殊な構造に託された長明の主意と、移動性をめぐる広本と略本との論理の相違については、拙稿『方丈記』の移動する草庵』(『国語国文』七六一―一二、二〇〇七年十一月)参照。

- (26) 略本『方丈記』の結末については、鈴木久『方丈記』密勘(Ⅲ)——長享本と延徳本——(『福島大学教育学部論集(人文科学)』二六―二、一九七四年十一月)や加賀元子・田野村千寿子『真字本方丈記』(一九九四年、和泉書院)に詳しい。

- (27) 浅見和彦『方丈記の文体——作品論への手掛かりとして——』(『文学』五二―五、一九八四年五月、岩波書店)

三三頁は「漢文訓読体にその骨格を置きながらも、漢字の使用を極端にさしひかえ、漢文訓読語や訓読特有の言い回しを嫌い、逆に和語、歌語を積極的に織り込み、和歌的な用語や発想を大胆に見せるといふ、すぐれて和文的なものである。「方丈記」の文章の内実は意外にも和文的なのであって、いかにも和風の「記」といえる」と指摘する。

(おかやま・たかひろ／名古屋大学大学院博士課程後期)